

Katarzyna Mikulska-Dąbrowska

**Las imágenes de la tierra,
de su superficie y del aspecto
terrestre en la iconografía
del México Central**

Resumen

En el presente ensayo se propone un método consistente en el análisis semiótico de los rasgos particulares que aparecen en las representaciones gráficas de deidades nahuas en manuscritos pictográficos y en relieves. El rasgo analizado aquí es la llamada “postura del sapo”, que es distintivo para las imágenes de la tierra, y cuyo significado remite a la fertilidad y productividad, pero también a la lascivia. Al comprobar que el mismo significado se mantiene cuando el rasgo analizado llega a aparecer en las representaciones gráficas de las deidades femeninas Tlazolteotl, Mayahuel y Xochiquetzal, se confirma la hipótesis expuesta.

Palabras clave

Mesoamérica, cultura nahua, códices, iconografía, diosa de la tierra, Tlazolteotl, fertilidad, lujuria.

Abstract

This essay puts forward a consistent method for the semiotic analysis of particular features which appear in the graphical representations of *nahua* gods in pictographic manuscripts and on reliefs. The feature which is analysed here is the so-called “toad posture” which is distinctive for images of the earth, and whose meaning refers to fertility and productivity, but also to lasciviousness. As one can see that the same meaning is maintained when the feature under analysis appears in the graphical representations of the female deities Tlazolteotl, Mayahuel and Xochiquetzal, the hypothesis made is thus confirmed.

Palabras clave

Mesoamérica, nahua culture, codices, iconography, earth goddess, Tlazolteotl, fertility, lust.

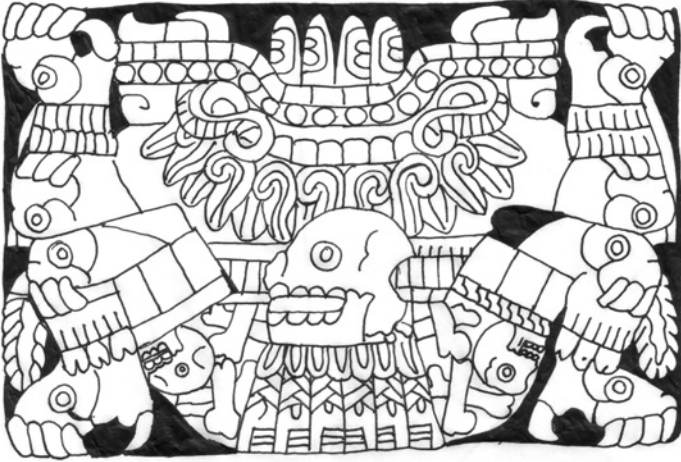
Introducción

Las representaciones de la tierra, de Tlaltecuhltli (“Señor de la Tierra”), de la diosa de la tierra o bien el aspecto terrestre de diferentes deidades constituyen un tema que ha sus-

citado interés entre distintos investigadores. El motivo de regresar a él es analizar los elementos en sus correspondientes representaciones gráficas que transmiten la noción de lo terrestre. Es decir, utilizando la terminología semiótica, el objetivo es buscar cuáles son las *expresiones* de este *concepto* o *idea*¹ de lo terrestre, y de manera posible definir este *concepto*. Al asumir que el sistema de representar las deidades mesoamericanas es un sistema semiótico que transmite información basándose en imágenes [Mikulska, 2003], es lógico suponer que cada uno de sus elementos particulares – o sea los signos gráficos que componen imágenes completas – transmitan alguna parte de la información “total”. Mi hipótesis es que concentrándose en estos signos gráficos y buscando su significado con sus correspondientes connotaciones, sería posible acercarse a comprender cómo los mesoamericanos percibían las representaciones de sus deidades y cuál era la información completa transmitida por ellas. Empero, vale la pena observar que no todos los signos en cuestión tienen el mismo valor dentro de la imagen que forman. Algunos de ellos son distintivos – es decir, son imprescindibles para el reconocimiento de las deidades; otros son discrecionales – aparecen de manera facultativa; y otros todavía son los que tienen función estética y/o de soporte. Por ejemplo, el maguey es el rasgo distintivo de Mayahuel [Mikulska, 2001], mientras que el caracol cortado es distintivo para Quetzalcoatl y discrecional para Ehecatl y Xolotl. Este último ejemplo explica claramente la idea central de nuestra hipótesis: el mismo signo gráfico, al aparecer en representaciones de tres deidades distintas, pero en el mismo contexto – es decir, como pectoral, se refiere a la característica o función que todas ellas tienen en común [Mikulska, 2003: 72]

Partiendo de estas ideas, en este trabajo se analiza uno de los rasgos gráficos que aparece en las imágenes de la tierra y de algunas deidades terrestres en la cultura nahua. Este rasgo es una particular postura del cuerpo, que ya Seler bautizó como *mamazouhticac* – “con los brazos y piernas abiertos” [1963: v. II: 15] o “sapo terrestre” [1963: v. I: 124, 147; 1963: v. II:14, 42, 43, 46, 241], y la cual se puede observar tanto en formas escultóricas como en códices. Las primeras son relieves que se encuentran en las bases de esculturas tridimensionales y han llamado la atención de varios estudiosos. Algunos de ellos han propuesto sus clasificaciones basándose en distintos elementos gráficos de estas

¹ En la definición del *signo*, Eco habla de las *expresiones* de ciertos *contenidos* [1978: 119-132], lo que, según la nomenclatura de Peirce [1986], correspondería a los *tokens* (traducido al castellano como *ocurrencias* o *representámenes*) que definen el *type* (en castellano *concepto* o *idea*).



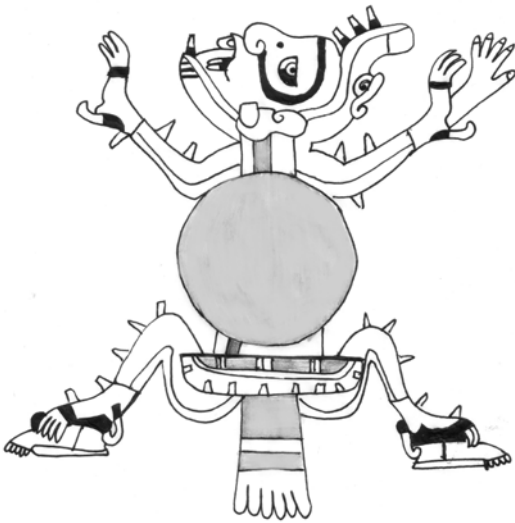
La imagen de la tierra en la base de la Vasija de Hacmack.
Dibujo de Nadezda Kryvda.

representaciones [i.e. Nicholson, 1963; Baquedano, 1993; Gutiérrez Solana, 1990; Matos Moctezuma 1997; entre otros]. Me voy a basar en la de Matos Moctezuma [1997: 25-30, 38-40], por ser ésta la más reciente de las enumeradas, concentrándome en las imágenes clasificadas por este autor dentro de su Grupo C. Las características de este grupo son: figuras zoomorfas femeninas con la cabeza monstruosa y una boca abierta dirigida hacia arriba, el pelo ensortijado o crespo, garras en las extremidades, rostros con dientes en las coyunturas, una falda – a veces con el motivo de cráneos y huesos y un trenzado en la parte trasera. Los relieves más conocidos de este grupo son los que se encuentran en las bases de la Caja Hacmack (Fig. 1a), de la Vasija Bilimek (Fig. 1b), y en la superficie del llamado *Teocalli de la Guerra Sagrada*.

Aunque más difíciles de notar, imágenes similares se encuentran en códices, incluso guardando las mismas variantes de postura. Sin embargo, dado que los códices de temática religiosa del Centro



La imagen de la tierra en la Vasija Bilimek.
Dibujo de Nadezda Kryvda.

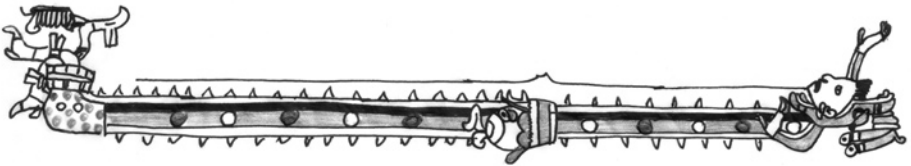


La imagen de la tierra representada en face, Códice Borgia, lam. 35.

Dibujo de Nadezda Kryvda.

de México son muy escasos,² recurrimos al *Códice Borgia*, por ser el mejor elaborado y seguramente prehispánico.³ En este manuscrito indígena se puede observar la postura de brazos y piernas representada desde diferentes perspectivas – *en face*, igual como en los relieves [lams. 35, 39-40] (**Fig. 2a**) o bien de perfil, encontrándose en la orilla de

la página, orientadas de forma distinta a otras figuras de la misma escena [lams. 33, 34] (**Fig. 2b**). Sin embargo, es posible reconocer que se trata de la misma postura, porque se guardan sus características, que son sobre todo los miembros abiertos a los lados, pero también las garras y los rostros con dientes en las coyunturas.



La imagen de la tierra representada de perfil, Códice Borgia, lam. 34.

Dibujo de Nadezda Kryvda.

² Incluiríamos aquí: el *Códice Borbónico* (y su cognado *Tonalamatl de Aubin* – *TA*), el *Códice Telleriano-Remensis* (*TR*) y su cognado *Vaticano Ríos* (*VR*), más los códices del llamado grupo *Magliabechiano* (cf. Batalla Rosado 2003, 2007). Las imágenes que me interesan aparecen, por ejemplo, como uno de los símbolos de los días en el *Borbónico*, o bien en la decimosexta trecena [*TR*, f. 20r; *VR*, f. 29r; *Borbónico*, lám. 16 y *TA*, lám. 16].

³ Aunque el *Códice Borgia* no procede del área estrictamente mexicana, tiene suficientes elementos que permiten ver la semejanza entre él y otros códices de la región del México Central. En mi opinión es indudable que dentro de Mesoamérica se puede hablar de ciertos elementos del simbolismo y de ciertas concepciones que varias culturas poseían en común. Muchos investigadores ya han proporcionado pruebas para ello, y quisiera mencionar a tres de ellos: López Austin habla del llamado “núcleo duro” – los mismos conceptos existentes dentro de la cosmovisión de varios pueblos mesoamericanos [1995: 430, 1996: 473]; Montes de Oca recalca el uso de los mismos conceptos metafóricos en diferentes lenguas mesoamericanas [2000: 406-410]; y Boone observa similares elementos básicos y estructurales dentro de las convenciones aplicadas en códices procedentes de distintas regiones, llegando a la conclusión que pertenecen a “la misma cultura visual” [1994: 19; 2000].

El significado de la llamada postura del sapo terrestre

Las imágenes descritas indudablemente representan a la tierra-Tlaltecuhltli, tal como la conocemos del famoso mito de la *Histoire du Mexique*: creada del monstruo femenino *cipactli*, “...llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje...”, que mantenía su carácter maléfico y destructor: “Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de los hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres” [HM, 1985: 108]. Mendieta repite esta información, siendo quizá el primero en expresar en español la similitud de la postura de la tierra con un batracio: “a la tierra la tenían por diosa, y la pintaban como rana fiera con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comía y lo tragaba” [1993: 81]. En la identificación de estas imágenes como tierra ayudan las glosas que las acompañan en los códices TR [f. 20r] y VR [f. 29r], que precisamente dicen “tierra”. Otra indicación es la fecha 1-conejo que aparece como parte de algunos relieves,⁴ y de los datos del siglo XVII, según los cuales éste era el nombre calendárico de la tierra, y que al mismo describía su colocación en el universo. Por ejemplo, en los conjuros anotados por Ruiz de Alarcón se llama a la tierra “mi madre conejo boca arriba” [1953: 134; cf. 62, 125].⁵ De esta forma se explica por qué todas estas imágenes aparecen en una superficie horizontal⁶ o en la orilla de la página, siempre en una orientación diferente en comparación con la escultura misma o con la escena del códice – obviamente para encontrarse tal como en la naturaleza está colocada la faz de la tierra. Y quizá lo más importante aquí no es definir qué parte, delantera o trasera, está representada, sino

4 Por ejemplo, en la base de la escultura conocida como Coatlicue monumental [cf. Matos Moctezuma, 1997: foto 5] y en la base de la vasija Bilimek (fig. 1b).

5 Serna explica el contenido de muchos conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón, y acerca del conjuro en cuestión dice: “llama a la tierra vn conejo voca arriba á distinción de aquel conejo, que es entendido con los signos de los siglos por la región del aire, por ser el conejo de grande oido” [1953: 249].

6 Supongo que el encontrarse los relieves en una superficie horizontal no es el resultado del intento de esconderlas, como sugiere Klein [1988: 243] basándose en Durán, sino la importancia de esta colocación. Como prueba de ello puede servir la mencionada imagen de la tierra del llamado *Teocalli de la Guerra Sagrada*, en el que el relieve se encuentra en su parte superior – entonces visible – pero igualmente en una superficie horizontal.

que está en la posición horizontal, aunque vista desde diferentes perspectivas (de lado, de arriba o de abajo).⁷

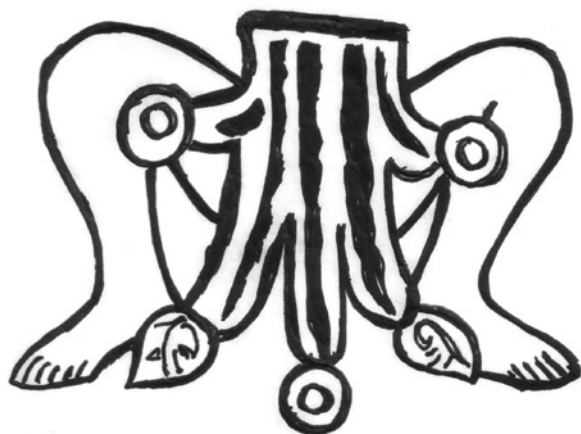
Muchos investigadores están de acuerdo que los relieves simbolizan la tierra [i.e. Nicholson, 1963; Heyden, 1971: 153; Baquedano, 1993; Gutiérrez Solana, 1990].⁸ Es de mencionar la acertada constatación de Matos Moctezuma que cada uno de los cuatro tipos de estas representaciones corresponde “a un momento particular que relaciona entre sí a las deidades del agua, del sol y de la tierra” y que a eso se deben las diferencias entre ellas [1997: 30]. En su opinión, las imágenes del grupo C representan la “tierra devoradora-paridora” [1997: 35-36].

Distintos autores han notado también que la postura en cuestión tiene un gran parecido con la posición del parto de las mujeres indígenas [Nicholson, 1967; Furst, 1974: 195-197; Bonifaz Nuño, 1988; Gutiérrez Solana, 1990; Matos Moctezuma, 1997; cf. Villa Rojas, 1995: 514], mientras que Seler la relacionó también con el coito [1963: v. I: 120]. En cuanto a la primera aseveración, el argumento básico es que la tierra siempre es la gran productora y paridora [Eliade, 1966: 253-259]. En cambio, la sugerencia de Seler es menos obvia y requiere más explotación, cosa que haré a continuación recurriendo a argumentos lingüísticos. Tomando en cuenta lo que sabemos gracias a los estudios lingüísticos, como los de Sapir [1921, 1949, 1992 y otros], Whorf [1941, 1955 y otros], Lakoff y Johnson [1988], o estudios semióticos [i.e. Eco, 1996, 1998] que describen la relación entre nuestra manera de percibir el mundo y la lengua que usamos, sabemos que existe una relación mutua entre nuestra percepción del mundo y el lenguaje que utilizamos. Mi idea es que si encontramos qué vocablo se utilizaba para describir la forma de la “postura del sapo”, por conocer mejor su campo semántico podemos comprender mejor el *concepto* general, transmitido mediante las *expresiones* lingüísticas (el vocablo) o gráficas (la “postura del sapo”).

⁷ Por lo mismo, considero innecesaria la discusión empezada por Seler [1963: v. I: 139] – aunque el estudioso alemán se refería más que nada a la imagen de la Piedra de Itz'papatl del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México –y continuada por otros estudiosos, si las imágenes representadas se encuentran en una posición descendiente o ascendiente– en mi opinión es simplemente una postura horizontal. La única representación diferente que conozco es la imagen de la tierra en forma de bulto – es la “mal llamada”, como dice Siarkiewicz [1982: 259], Coatlicue del Metro, que efectivamente tiene la cara dirigida hacia arriba, pero ella misma está en forma sedente.

⁸ Aunque algunos de ellos difieren un poco en los detalles; por ejemplo para Klein esta imagen es una Cihuacoatl o “diosa de la tierra” [1988: 248], mientras que para Milbrath es Cihuacoatl en su aspecto terrestre, o Cihuacoatl mezclada con el monstruo de la tierra [1997: 199-200].

Para encontrar este vocablo lo más sencillo es buscar un topónimo que contenga el morfema referente a la postura en cuestión. Y efectivamente, encontramos el topónimo *Amaxac*, que en su forma gráfica consta de dos elementos: la postura presentada en forma reducida (dos piernas abiertas representadas de frente) y el glifo de agua en medio [MT, f. 19, *Códice Mendoza*, f. 39r] (Fig. 3). El nombre del pueblo, *Amaxac*, significa “lugar donde se divide el río en muchas partes, s. en arroyos o acequias” [Campbell, 1985: 183] y está compuesto por los vocablos *atl* – “agua” y *maxactli* – “división”. Si quitamos el elemento que corresponde a “agua” de la representación gráfica y del nombre, nos quedará *maxac(tli)* en la forma lingüística, y “las piernas abiertas” en la gráfica. El siguiente paso es analizar el campo semántico del vocablo *maxactli*. Como se puede ver a continuación, dentro de él entran los significados referentes a alguna división – de caminos, de ramas del árbol, o de las piernas:⁹



El topónimo de Amaxac, *Códice Mendoza*, f. 39r.
Dibujo de Nadezda Kryvda.

de se divide el río en muchas partes, s. en arroyos o acequias” [Campbell, 1985: 183] y está compuesto por los vocablos *atl* – “agua” y *maxactli* – “división”. Si quitamos el elemento que corresponde a “agua” de la representación gráfica y del nombre, nos quedará *maxac(tli)* en la forma lingüística, y “las piernas abiertas” en la gráfica. El si-

guiente paso es analizar el campo semántico del vocablo *maxactli*. Como se puede ver a continuación, dentro de él entran los significados referentes a alguna división – de caminos, de ramas del árbol, o de las piernas:⁹

maxaliui: “diuidirse el camino en encrucijadas, o el río en arroyos, o las ramas del árbol”

maxaltic: “cosa divisa como camino, o horcajadura de arbol”

maxac.no: “entre mis piernas, en la horcajadura”

Otro grupo de palabras formado con el mismo morfema *maxa-* se refiere a la acción o estado de cebar:

⁹ Las traducciones proporcionadas en este artículo provienen del *Vocabulario...* de Molina [1980], y la composición morfológica – de *A Morphological Dictionary of Classical Náhuatl* de Campbell [1985].

maxaliui.ni: “estar ceuado o encarnizado en algo”

maxaliuiliztli: “ceuo o encarnizado tal”

maxaloe.nite: “ceuar a otro con algo”

Sin embargo, lo más significativo para nosotros es que el mismo morfema forma también palabras relacionadas con el enamoramiento, afición, traición sexual:

tetech nimaxaliui: “estar enamorado, o aficionarse mucho y enamorarse de alguna persona, estando captiuo della”

maxaloe.nech: “boluerseme en naturaleza alguna cosa, por la costūbre de muchos años”

maxaloe.nic: “hazer traycion el casado a su muger, teniendo parte con otra, o ella a el cometiendo adulterio”

Además, para confirmar o más bien recalcar a qué tipo de traición se refiere la palabra *maxaloe*, vale la pena decir que el mismo lugar de “entre las piernas” aparece en la gran lista de Sahagún de diferentes partes del cuerpo: *maxactli* – “entrepiera” o *imaxac* – “su entrepierna” [CF, X: 123; XI: 163]. Por lo tanto, en mi opinión estaba en lo correcto Seler, sugiriendo que la postura en cuestión para los nahuas antiguos tenía también connotación con el coito y no solamente con el parto [1963: v. I: 120] – a lo que quisiera añadir que lo más seguro es que esta connotación se mantenía sin importar si aparecía en el contexto femenino o masculino. Aparte de relacionarse con el amor corporal, el mismo grupo de palabras seguramente tenía connotación con lo lujurioso y lascivo. Hay una adivinanza en náhuatl que lo confirma: su título en náhuatl es: “*Nextepeoalli, otlamaxalli njcnonantia, njcnotatia*”, y convertido al español en el mismo *Códice Florentino*: “Esta letra qujere decir. Es mj madre y mj padre el mutador y camjno horcaxado”. A continuación viene la explicación: “por metáfora se dezia esto de las malas mujeres que se dauan por ay a qujenqujera, o de hombre [*sic*] viciosos con muchas mugeres dezian de los tales que eran muladar camjno horcaxado” [CF, VI: 247].

Por los argumentos expuestos, mi hipótesis es que la llamada “postura de sapo” (tal vez se debería llamarla con algún vocablo compuesto por la raíz *maxa*) connotaba también

lo lujurioso y libidinoso del amor corporal – lo cual desde luego no impide, sino incluso refuerza la connotación con lo fértil y fructuoso, siendo esto último el resultado de la lascivia. Antes de pasar a la verificación de la interpretación presentada, voy a caracterizar brevemente otro elemento gráfico que es inherente a las imágenes del grupo C (y el cual las distingue estas representaciones de las clasificadas dentro de otros grupos) – el glifo de la “boca-cueva” (fig. 4.a-b).

El significado del elemento glífico de la “boca-cueva”

Es ampliamente sabido que dentro de la cosmovisión mesoamericana la tierra era percibida como la gran devoradora y la gran paridora. Su insaciable boca (o bocas, como en el mito) devoraba estrellas y planetas muertos, el Sol durante su puesta o durante el eclipse solar [TR, f. 20r, VR, f. 29r; cf. Taube, 1993; Klein, 1988; Milbrath, 1997], así como la sangre humana y cadáveres: “el dios de la tierra abre la boca con hambre de tragar la



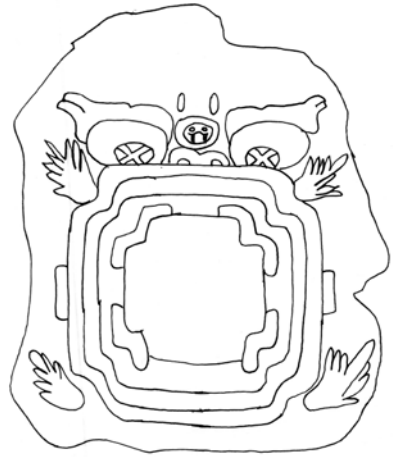
Relieve “El Rey”, Chalcatzingo.
Dibujo de Nadezda Kryvda.

sangre de muchos que murirán [*sic*] en esta guerra” [HG, VI: 313]. Este *concepto* tiene sus *expresiones* gráficas en códices, en forma de representaciones de hombres muertos que descienden en una gran boca con colmillos.¹⁰ Esta boca de la tierra que sirve como el canal de comunicación entre su interior y el mundo humano, era imaginada como una cueva. Las pruebas para esta aseveración son abundantes y bien conocidas. Como ejemplo sirve el mito incluido en la *Histoire du Mexique* (“de la boca [hicieron] ríos y cavernas

¹⁰ La tierra devorando a los muertos o bultos mortuorios aparece por ejemplo en los siguientes códices: *Vaticano B* [lams. 12, 23, 48], *Borgia* [8, 23, 90], *FM* [17, 37], *Códice Laud* [4, 31, 44], *Códice Borbónico* [5].

grandes” [1985: 108]), o bien en formas gráficas: el vocablo *oztoc* (“cueva”) en los topónimos se representa por medio de una boca.¹¹

La antigüedad del *concepto* de la “boca-cueva” alcanza la época olmeca: baste mencionar el relieve de “El Rey” de Chalcatzingo, con un personaje dentro de una cueva sobre la cual crecen plantas (Fig. 4a),¹² y exactamente el mismo glifo de la cueva, duplicado, forma la boca del monstruo terrestre en otro relieve, incluso con el mismo motivo de las plantas (Fig. 4b). Igualmente conocido es el Altar 4 de La Venta, con la imagen de un ser considerado la representación olmeca del concepto de la tierra-madre¹³ de cuya boca sale un personaje. Lo importante para nosotros es que las representaciones olmecas parecen ser el prototipo de las imágenes posteriores de la tierra (sea en forma de *cipactli* o de *Tlaltecuhтли*) – no solamente conceptualmente¹⁴ sino también en su forma gráfica.¹⁵



Relieve de la boca abierta del monstruo terrestre, Chalcatzingo
Dibujo de Nadezda Kryvda.

El concepto de la cueva como la matriz de la tierra que produce nuevas semillas, plantas, el agua, nuevas generaciones humanas, se comprende mejor recurriendo a los

11 Por ejemplo en los topónimos: Oztomac, Xaloztoc, Oztotlapechco, Tepetlaoztoc, Oztoticpac [cf. *Códice Mendoza*, f. 37r, 24v, 42r, 21v, 10v, 18r; respectivamente].

12 Identificada como cueva por primera vez por Jiménez Moreno, [en: Heyden, 1975: 139].

13 La mayoría de los investigadores está de acuerdo en relacionar este ser con el concepto de la tierra-madre, aunque los nombres con los que lo bautizan varían bastante: Joralemon lo llama *Dios I* o “monstruo/dragón con garras/ alas” [1971: 35-58], Pohorilenko habla del “zoomorfo compuesto” [1996: 124], Kerr y White – del “dragón olmeca” [1996: 120-121], Grove del “monstruo-jaguar” [1970] o Furst [1981] del “sapo-felino”.

14 La procedencia olmeca de *cipactli* fue sugerida por Ochoa [1991: 217], idea retomada después por Santoni [1998: 100-101]. Como *cipactli* entendemos, en términos generales, el ser que corresponde a la imagen de la tierra y es también un signo calendárico, representado frecuentemente de perfil y sin mandíbula inferior.

15 Compárese en: Grove [1970: 11] y Joralemon [1971: 51], más las representaciones del Dios I en Joralemon [1971: 9-35, figs. 93-98, 100-102, 120-121, 125, 127-128, 130, 132, 133, 141]. Aparte los monumentos con la representación de un hombre que emerge, como otro ejemplo sirven las pinturas olmecas hechas directamente en la cueva de Oxtotitlán (Guerrero), que fueron identificadas por Grove como relacionadas con el agua y fertilidad, pero también con los orígenes míticos [1970: 31-34]. En estas representaciones tempranas se puede observar algo que explica las posteriores representaciones de la tierra desde diferentes perspectivas: en dos monumentos tridimensionales, el 6 de La Venta y en la figura de un monstruo/jaguar de Tlapacoya [Joralemon; 1971: figs. 93, 145], se aprecia la postura con el vientre sobre el suelo y con las patas o piernas extendidas a los lados. Si se cambia de perspectiva y se mira desde arriba, aparece un ser en la llamada postura de sapo como en los relieves. Si se mira de un lado, se visualiza, en cambio, la postura en la que aparecen algunas imágenes de *Tlaltecuhтли-cipactli* en códices.

ejemplos del Postclásico, concretamente a las míticas cuevas de creación tales como Chicomoztoc, Colhuacán, Teocolhuacán, Tamoanchan, etc., dibujados como una enorme boca abierta. Vale la pena mencionar también el trabajo de J. L. Furst sobre el glifo en forma de “V” o “U” en los códices mixtecos, que representa el pasaje cósmico entre el mundo humano y la superficie de la tierra, identificándose también con el órgano femenino [en: Furst, 1981: 153]. La característica del concepto de la cueva-boca como la matriz de la tierra se percibe también en ciertas expresiones lingüísticas, incluso en el náhuatl del siglo XVI, en el cual hay vocablos que reflejan la relación entre la “postura del sapo”, la boca y el lugar productor. Me refiero al vocablo que designa algo que está por excelencia vinculado con la boca – la “cabeza” o *quaitl*. El significado básico de este sustantivo, según Molina, es “extremidad de algo, o la cabeça, lo alto della como es la superficie del caxco”. Sin embargo, este vocablo tiene un campo semántico enorme y forma un sinnúmero de otras palabras relacionadas con la cabeza, entre ellos diferentes verbos (e.g. *cuacayaua* - “pelarse la cabeza”), como sustantivos – vocablos que designan varias partes de la cara y cabeza (por ejemplo *quatzontli* - “cabellos, pelos de la cabeza”). Además, el vocablo *quaitl* contiene dentro de su campo semántico lo referente a algo que está arriba o encima (e.g. *calquaitl* - “techo de la casa”, *ixquaitl* - “la frente”). Lo importante para nosotros es que dentro del campo semántico de *quaitl* entran también los significados referentes a los genitales femeninos:

tepillixquaitl (*TEPILLI-IXTLI-QUAITL*): “la haz, o lo exterior de la natura de la mujer”
(*tepilli* – “vulva”)

tepilliquaxicalli (*TEPILLI-QUAITL-XICALLI*): “el vaso interior de la natura de la mujer”

Viéndolo por otro lado, hay una palabra a primera vista diferente, pero que también designa los genitales femeninos – *tepilcamatl*, y consta de *tepilli* (“vulva”) y *camatl* (“boca”) y todo el conjunto, Molina lo explica como “la abertura della [*sic*] natura de la mujer”. Aparte de ello, dentro del campo semántico de *quaitl* hay todavía más palabras que confirman la relación entre la “cabeza” y la “natura de la mujer”. Son vocablos referentes a “parir”:

quazaloo ynnopilhuan (QUAITL-ZALINI-CAUS.-IN-POSS.-PILLI-PL): “parir la mujer a menudo” (*zalini* - “pegar”)

quinquapanotiuh (QUAITL-PANOA-DIR.²): “parir la mujer a menudo” (*panoa* - “transportar algo”, “llevar algo”).

Resumiendo, el elemento de la “boca-cueva” es una de las expresiones más destacables de la dicotomía terrestre, dado que su simbolismo abarca desde la boca devoradora hasta la matriz de la tierra.

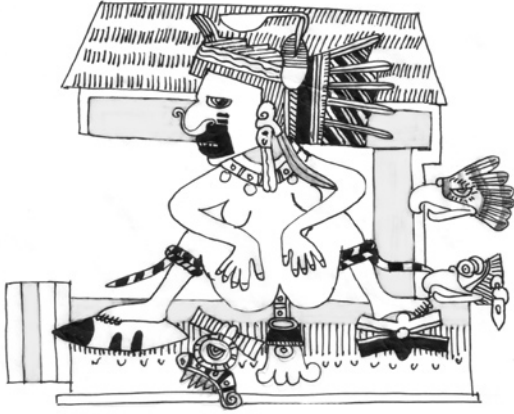
La postura del sapo terrestre como rasgo discrecional en imágenes de deidades terrestres

Regresando a la llamada “postura del sapo” y el significado que creemos que poseía, es necesario ver si efectivamente este rasgo, al aparecer en imágenes de otros seres o deidades, se refería a la misma característica o función como en el caso de la tierra. Para comprobarlo, necesitamos encontrar imágenes de otras deidades que pueden aparecer representadas de la misma manera.

Una de tales representaciones es el relieve que aparece en el monumento de la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología (México, D.F.) [cf. Selser, 1963: v. I: 139] en el que está representada Itzpapalotl, reconocible gracias a una línea en zigzag que marca las alas y por cuchillos “metidos” en ellas.¹⁶ Dando la característica más breve de esta deidad del probable origen chichimeca [Heyden, 1974: 7-13], lo que se sabe de las fuentes es que era una de las diosas madres (recibe el título de *Tonan* – “nuestra madre”); provenía de Tamoanchan; y se llegaba a compararla con la tierra (cf. Canto a *Teteo inman* [PM, f. 275r-275v]). Siendo una diosa terrestre, Itzpapalotl demuestra poseer también la parte destructiva: es una diosa guerrera [cf. Heyden, 1974: 7-13], y patrona de la decimoquinta trecena, durante la cual las *cihuateteo* o mujeres muertas en el parto amenazaban a los niños y mujeres encintas

16 Aunque este relieve también ha provocado discusiones si se trata de una representación en forma descendiente o ascendiente (cf. Selser [1963: v. I: 139]; Heyden [1974: 6]), en mi opinión en este caso de nuevo, igual como en el caso de las imágenes de la tierra descritas anteriormente, se trata de una imagen en superficie horizontal. A favor de esta aseveración conviene mencionar el hecho que en las caras laterales del monumento aparecen unas figuras humanas que se supone que están de pie – y para que lo estén, el monumento tiene que estar colocado con el cuerpo de Itzpapalotl dirigido hacia arriba.

[VR, f. 27v]. Sin embargo, posee también características de ser una deidad bastante lasciva: en la *Leyenda de los Soles* ella es la que seduce a dos de los *mimixcoa*, Xiuhnel y Mimich, pero al primero de ellos también lo devora [LS, 1975: 123; cf. Mikulska, 2003: 161-163],



Tlazolteotl representada en la “postura del sapo”; Códice Borgia, lám. 74. Dibujo de Nadezda Kryvda.

por lo que encaja dentro del concepto de lo terrestre y lascivo –aunque amenazador– que he relacionado con la postura de la tierra.

Hay otras deidades que encajan dentro de este concepto todavía mejor: Tlazolteotl, Xochiquetzal y Mayahuel. En su caso, igual como con Itzpapalotl, la llamada “postura del sapo” no es su rasgo distintivo,

sino discrecional. A diferencia de la mayoría de otras deidades, Tlazolteotl puede estar representada de frente,¹⁷ con los brazos y las piernas abiertas, lo que se aprecia claramente en los códices del grupo *Borgia* [Códice Borgia, 74; Códice Vaticano B, 41, 74; Códice Laud, 39] (fig. 5a), pero también en el Códice Borbónico [lam.13] (Fig. 5b), procedente con seguridad del Centro de México. Esta última imagen es lo que más nos asegura que el rasgo gráfico de la “postura del sapo” tenía que ver con la posición del parto. Por otra parte, en las celebraciones de la veintena *Ochpaniztli* la deidad protagonista, o mejor dicho el sacerdote que la representaba, iba al templo de Huitzilopochtli



Tlazolteotl representada en la “postura del sapo”; Códice Borbónico, lám. 13. Dibujo de Nadezda Kryvda.

¹⁷ Es imprescindible notar que el representar de frente a deidades en los códices es algo excepcional – prácticamente siempre aparecen representadas de perfil.

donde “alzaba los brazos y poníase en cruz delante de su imagen [...]. Y esto lo hacía cuatro veces” [HG, II: 149].¹⁸ La pregunta que queda por resolver es si durante *Ochpaniztli* se festejaba a Tlazolteotl, dado que su nombre casi no aparece en relación con esta fiesta – puesto que los cronistas hablan más bien de *Toci* (“Nuestra Abuela”) o *Teteo innan* (“Madre de los Dioses”). Sin embargo, al analizar el uso de estos títulos, resulta que junto con el tercero, *Tlalliyollo* (“Corazón de la tierra”) se registran no solamente en invocaciones a *Toci* o a *Teteo innan* [HG, II: 40, 72, 90-91, 147; Durán, 1984: v. I: 144, 275], sino también a Tlazolteotl [i.e. CF, I: 24]. Además, los rasgos físicos de Tlazolteotl y de *Toci-Teteo innan* son muy similares [HG, I: 40,72; Durán, 1984: v. I: 144].¹⁹ La deidad festejada en *Ochpaniztli* también recibía los mismos títulos [HG, II: 91, 147; Durán, 1984: v. I: 144, 275; cf. Seler 1963: v. I: 118]. Hay otras indicaciones de que la deidad festejada en *Ochpaniztli* era Tlazolteotl – por ejemplo, siempre estaba acompañada por sus servidores huastecos [Durán, 1984: v. I: 144; CF, II: 24; *Códice Borbónico*, lám. 30] y los mexicas precisamente la trataban como un numen huasteca [HG, II: 72; CF, VI: 34; cf. Seler, 1963: v. I: 122-123; Ochoa, 1984: 142]; Ochoa y Gutiérrez, 1996-99: 116]. Durante esta festividad la adoraban todos los médicos, médicas, parteras y hechiceros, es decir, los *ticitli* [HG, II: 91,147; Durán, 1984: v. I: 144], dado que era su patrona.²⁰ Tlazolteotl con seguridad era también una deidad del parto – aparte de estar representada como parturienta (**Fig. 5b**) y hacer referencia a este acto durante *Ochpaniztli*, se le invocaba durante este acontecimiento.²¹ Sin embargo, tanto en el carácter como en las funciones de Tlazolteotl lo que más resalta es su relación con el amor corporal y en general con la lascivia: antes que

18 Precisamente a esta postura se refirió Seler relacionándola con el coito en relación con la diosa Tlazolteotl/Teteoinnan [1963: v. I: 120].

19 Véase sus representaciones en los códices del grupo *Magliabechiano* [i.e. *Códice Tudela*, f. 21r; *Códice Magliabechiano*, f. 39].

20 Sandstrom [1989] y Ochoa [2000] han escrito más al respecto. Habría que notar también que mientras que la función de la diosa se va especificando más, aparecen otros nombres que le corresponden: *Temazcalteci* – “La Abuela de los Baños” o *Yoalticitl* – “Médica de la Noche” [HG, I: 72, 40], sin embargo, no cambia ni su apariencia física (lo que se puede observar por ejemplo en la lámina 77 del *Códice Magliabechiano*), ni las personas que rendían un culto particular a esta deidad [cf. Milbrath, 1995: 55; Klein, 1975: 72, Sullivan, 1982:7]. En el siglo XVII se sigue invocándola con la ocasión de purificar a los enfermos en los baños [Ruiz de Alarcón, 1953: 112; Serna, 1953: 272-273].

21 Las pruebas más evidentes para ello provienen de las fuentes del siglo XVII, por ejemplo dice Serna: “*Acudid vosotros Dioses de amor. (aquí inuoca a Tlazolteotl, y a Quato y Caxoch, que son los Dioses que inuocan las parteras)*” [1953: 273; cf. Milbrath, 1995: 55]. Según Ruiz de Alarcón, Quato y Catox eran dos de cuatro nombres de Tlazolteotl [1953: 114]. Sin embargo, durante el parto se le invocaba también a Cihuacoatl, no obstante, parece que esto ocurría ya o bien en ocasión de un parto difícil (y también a ella se le atribuía una eventual muerte de la parturienta) o bien ya al final del mismo [cf. HG, VI: cap. 27 y siguientes].

nada, ella era la deidad que curaba la enfermedad que era el efecto de “amores ilícitos” o “exceso de consortes”, llamada *tlatlazolmiquiliztli* [Ruiz de Alarcón, 1953: 112; Serna, 1953: 272-273]. Esta facultad, la tenía gracias a su propia característica de patrocinar este tipo de actitudes.²² Dice Sahagún:

...También decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar a la luxuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores. Y después de hechos los pecados, decían que tenían también poder de perdonarlos y a limpiarlos dellos, perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas... [HG, I: 43-44].²³

Por eso es que en las descripciones de los cronistas aparece descrita como “diosa de la carnalidad” [HG, I: 43-44], “dios de la basura e de la suciedad” a quien le “dedicauan los pecados del adulterio e otros semejantes, y a éste thenían por muy suçio e muy vil demonio” [Motolinía, 1996: 420], o incluso “Diosa del Estiércol”, “Diosa sucia, puerca, y tiznada [como] el acto que se le atribue” [Torquemada, 1986: v. II: 62]. Donde mejor se perciben las funciones lujuriosas de Tlazolteotl, es en las informaciones acerca de los patronos de los días de nacimiento:

El *nono* signo se llamava *Teotlanexquimilli* [...] y lo acompañavan *Tlaloteotl*, y *Tlalteuc-tli*; Aquí nacia los adulteros, y los que eran muertos por el delito, y se llamava *Tlazolteomiqui* el que muere por amores, y si era varon, lo llamavan *Tlazolteotlah poliuhqui*,

22 Seler analiza una frase que aparece en los textos de Sahagún con relación a la diosa protagonista de *Ochpaniztli* durante este mes: *Auh in iteutlacyoc motenevaya mocuexyecoaya, auh in yoaltica mitoaya mozacacalia necalivaya*, y traduce “Al ponerse el sol se llamaba *mocuexyecoaya* y de noche se decía: «ella lucha con la escoba»” [1963: v. I: 122]. El investigador traduce la palabra *mocuexyecoaya* partiendo del vocablo *yecoa*, *oniteyeco* – “hacerse a él o a ella” [Molina], sobre la cual palabra Carochi comentó: “*rem turpem cum aliquo vel cum aliquo habere*” – “ella se lo deja hacer por los huastecas”, “ella deja que cohabiten con ella” [en: Seler, 1963: v. I: 122], lo que otra vez indica que la deidad venerada en esta festividad era la de los huastecos, o sea Tlazolteotl.

23 En el texto de los llamados *Primeros Memoriales*, manuscrito más temprano de Sahagún, se asegura que Tlazolteotl limpiaba los pecados por medio del baño ritual:

...En su cara se decían, se enderezaban todas las obras del placer, por muy espantosas que fueran, por muy depravadas, nada se escondía por vergüenza, todo en su cara se aclaraba, se decía [...] ella purificaba, aliviaba, ella lavaba, bañaba... [en: León-Portilla, 1983: 420-421],

o bien por medio de la confesión, pues es delante de esta deidad donde se hacía la confesión de toda la vida - “porque la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales, y deshonestos”, asegura Torquemada [1986: v. II: 62].

á el que le aplastan la cabeza con vna losa; y si era muger, la llamavan *Tlazolteocihuatl* [Serna, 1953: 167; subrayados míos].



Xochiquetzal representada en la “postura del sapo”, Códice Vaticano B, lám. 39
Dibujo de Nadezda Kryvda.

Además, cuando uno le pedía, Tlazolteotl ayudaba a empezar o fomentar alguna relación amorosa – por ejemplo, la invocaban en los conjuros “para atraer a las mujeres”:

...En el cristalino seno, donde se aparecen las voluntades, busco una muger (dicelo por la Diosa Tlazolteotl, que la invoca), y le canto amorosas canciones [...] y traigo en mi ayuda á mi hermana la Diosa Xochiquetzal [Serna, 1953: 269].

En este conjuro se menciona a la segunda de las diosas mencionadas, Xochiquetzal – otra deidad que puede aparecer representada en la misma postura con los miembros abiertos [i.e. *Códice Laud*, lám. 36; *Códice Vaticano B*, lám. 39] (**Fig. 6a**) y una más es Mayahuel [*Códice Laud*, 16] (**Fig. 6.b**) Las dos son también diosas terrestres – incluso pueden ser tratadas como aspectos de Teteoinnan/Tlazoltéotl [cf. Miller y Taube, 1993; Milbrath, 1995: 54; Ochoa y Gutiérrez, 1996-99: 117; Mikulska, 2003: 166-169], aunque otra vez con diferentes funciones. Tanto Mayahuel, como Xochiquetzal fueron clasificadas como diosas madres por Nicholson [1971] y López Austin [1995: 193-194]. May-



Mayahuel representada en la “postura del sapo”,
Códice Laud, lám. 16
Dibujo de Nadezda Kryvda.

ahuel es una de las cuatro o cinco diferentes “caras” de Tlazoltéotl (cf. *Códice Borgia*, láms. 47-48; Lewis, 1997) y es también una de las cinco diosas madres que están amamantando a un niño [*Códice Borgia*, lám. 16]. De todas ellas, ella es la más fértil, por el hecho de dar de comer a un pez (otro símbolo de abundancia), y por lo que sabemos del mito de la creación del maguey.²⁴ También, el comentario escrito al lado de su imagen en el *Códice Vaticano Ríos* [f. 21v] dice que Mayahuel era la

madre de Cinteotl. Xochiquetzal, en cambio, en las fuentes está descrita como una mujer joven, la diosa del amor y del acto carnal, patrona de las tejedoras y bordadoras [cf. *Glosario* de García Quintana y López Austin; en: *HG*, 1989]. El mítico Tamoanchan donde se engendraba la vida era su cielo [*PM*, f. 277v, Muñoz Camargo, 1966: 154-155]. También Xochiquetzal recibía el título de *Tonan* “nuestra madre”, por ejemplo en la superstición de los flecheros anotada por Ruiz de Alarcón leemos “lo está esperando mi madre la diosa Xochiquetzal” [1953: 86], o en los mitos: según *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* [1985: 27, 33], ella y Piltzintecuhtli eran los padres del dios de maíz Cinteotl, o según la *Histoire du Mexique* [1985: 109] – de Xochipilli. Sin embargo, aparte de estas menciones que nos demuestran el aspecto materno y fértil de Xochiquetzal, hay otras que destacan su carácter lujurioso y libidinoso (además del conjuro anteriormente citado). Ella misma era una gran seductora: tal vez su éxito más destacable era el de seducir al sacerdote *Yappan* [Ruiz de Alarcón, 1953: 176-180; Serna, 1953: 294-296], pero no era el único – debe ser también significativo que a los españoles les parecía similar a la

²⁴ Según este mito, Mayahuel fue una mujer de cuatrocientos pechos, que por causa de su fertilidad los dioses convirtieron en la planta de maguey [*VR*, f. 21r].

diosa Venus del mundo clásico. Lo que nos faltaría de ver es si Mayahuel era igualmente libidinosa – en su caso ello no está tan claro y evidente como en el caso de Tlazolteotl y Xochiquetzal. Sin embargo, tomando en cuenta que Mayahuel era la patrona del maguey y el pulque, resulta que gracias a las propiedades de esta bebida alcohólica (que sin duda causaba cierto relajamiento de normas morales – acuérdesse del mito de la borrachera de Quetzalcoatl en Tula) algunas de las festividades terminaban con lo que Eliade llamaría “regreso al caos” [1997: 230-239] o Johansson, “intimidad primordial” [1994: 77-78], como se afirma en uno de los comentarios del *Magliabechiano*:

...borrachera de los niños por que en ella los niños bailauan con las niñas y el vno al otro se dauan abeuer hasta emborracharse y des cometian el vno al otro sus fealdades y fornicios [*Códice Magliabechiano*, f. 40v].

Considero entonces que Tlazolteotl, Xochiquetzal o Mayahuel pueden aparecer con una variante del rasgo gráfico llamado “postura del sapo” en forma discrecional, en cuyo caso éste remite a la dicotomía terrestre,²⁵ pero más que nada, al predominante aspecto productor de la tierra, la fertilidad resultante de su comportamiento lujurioso.²⁶

Conclusiones

A manera de conclusiones vale decir que en el México Central existía todo un sistema de comunicación por medio de imágenes, aplicado no solamente a los topónimos o antropónimos, sino también a imágenes complejas de deidades. Sus representaciones estaban compuestas de varios elementos más pequeños, que formaban sus rasgos distintivos y/o discretionales (más también los estéticos), y poseían un significado particular. Al repetirse en imágenes de distintos númenes, hacían referencia a alguna característica o función que aquéllos compartían. De tal suerte, la llamada “postura del sapo” hacía referencia

²⁵ Estas deidades también poseen algo del aspecto destructor de la tierra: Xochiquetzal era considerada como la “primera que murió en la guerra” [*HMP*, 1985: 34]. Tlazoltéotl, en cambio, podía aparecer en otro aspecto –como *Ixcuina* o como cuatro *ixcuiname*, que tenían el carácter eminentemente destructor [*AC*, 1975: 13] y estaban relacionadas con las *cihuateteo* [*CF*, I: 26].

²⁶ Fíjese que en sus representaciones faltan los elementos gráficos que dan el aspecto espantoso a la imagen de la tierra: los rostros con colmillos, las garras, etc.

a la incesante productividad y fertilidad terrestre, la cual es también efecto de cierto “libertinaje” – rasgos eminentes no solamente de la diosa de la tierra, sino también de Tlazolteotl, Xochiquetzal y Mayahuel. La “boca-cueva” recordaba la eterna dicotomía de la tierra, productora por un lado y destructora por el otro, formando el pasaje entre dos diferentes niveles del cosmos. Desde luego, el contexto es otro factor que de cierta forma modifica las connotaciones implicadas por particulares rasgos gráficos – y seguramente la “postura del sapo” tendría nociones distintas en el caso de la representación de la tierra que cuando se representaba así a la diosa de la lujuria Tlazolteotl. Sin embargo, para definirlo bien, habría que dar el siguiente paso en este tipo de análisis. Quisiera terminar este trabajo proponiendo que a lo mejor la clave de la comprensión de las representaciones de las deidades mesoamericanas debería consistir en la búsqueda del significado profundo de particulares elementos gráficos antes de ver el significado ‘global’ de las imágenes tan complejas. Quizá con esto llegaríamos a comprender un poco más cómo las imágenes completas habrían sido percibidas por sus creadores.

Bibliografía

- Anales de Cuauhtitlán* [1975]: en *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, UNAM-IIH.
- BAQUEDANO, Elisabeth [1993]: “Aspects of Death Symbolism in Aztec Tlaltecuhli”, en: *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico: A Symposium of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, Jaqueline de Durand-Forest y Marc Eisinger (eds.), Bonn, Holos Verlag, págs.. 157-184.
- BATALLA ROSADO, Juan José [2003]: *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el Grupo Magliabechiano*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense (edición en CD-Rom).
- BATALLA ROSADO, Juan José [2007]: “El Libro Escrito Europeo del *Códice Magliabechiano*”, *Itinerarios*, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberamericanos (Universidad de Varsovia), v. 5: págs. 113-142.
- BONIFAZ NUÑO, Rubén [1988 {1986}]: *Imagen de Tlaloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM.
- BOONE, Elizabeth Hill [1994]: “Introduction”, en *Writing without Words*, Elisabeth Hill

Boone, Walter D. Mignolo (eds.), Durham – London, Duke University Press.

CAMPBELL, R. Joe [1985]: *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl. A Morpheme Index to the Vocabulario en lengua mexicana y castellana of Fray Alonso de Molina*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies. *Códice Borbónico* [1980 {1899}]: *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)*, publicado en facsímil, México, Siglo XXI – América Nuestra. *Códice Borgia* [1993]: *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, Gisele Díaz, Alan Rodgers (eds.), Bruce E. Byland (introducción y comentario), New York, Dover Publications, Inc. *Códice Feyérvary-Mayer* [1964-1967]: en *Antigüedades de México*, Lord Kingsborough (ed.), México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, v. 4: págs. 185-176. *Códice Laud* [1961]: *Códice Laud*, Carlos Martínez Marín (introducción, selección y notas), México, INAH. *Códice Magliabechiano* [1983]: *The Codex Magliabechiano. And the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Elisabeth Hill Boone (ed.), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. *Códice Mendoza* [1997]: *The Essential Codex Mendoza*, Frances F. Berdan, Patricia Rieff Anawalt (eds.), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. *Códice Telleriano-Remensis* [1995]: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), Austin, University of Texas Press. *Códice Tudela* [1980]: José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*, Donald Robertson (prólogo), Wigberto Jiménez Moreno (epílogo), Ferdinand Anders, S. Jeffrey K. Wilkerson (reprod. de tables), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto Nacional de Cooperación Iberoamericana. *Códice Vaticano A o Ríos* [1996]: *Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García (eds.), Austria – México, ADV, Akademische Druck und Verlagsanstalt - Fondo de Cultura Académica. *Códice Vaticano B (Codex Vaticanus 3773)* [1972]: Einleitung von Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.

DURÁN, fray Diego [1984]: *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa.

ECO, Umberto [1978 {1976}]: *Tratado de la semiótica general*, Carlos Manzano (trad.), México, Nueva Imagen – Lumen.

ECO, Umberto [1996 {1968}]: *Nieobecna struktura*, tit. orig. *La struttura assente*, A. Weinsberg, P. Bravo (trad.), Warszawa, Wydawnictwo KR.

ECO, Umberto 1998 [1993]: *La búsqueda de la lengua perfecta*, tít. orig. *La riserca della lingua perfecta*, Maria Pons (trad.), Barcelona, Grijalbo Mondadori.

ELIADE, Mircea [1966]: *Traktat o historii religii*, Warszawa, Książka i Wiedza.

ELIADE, Mircea [1997]: *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.

FURST, Peter T. [1974]: "Morning glory and mother goddess at Tepantitla, Teotihuacán: iconography and analogy in pre-Columbian art", en: *Mesoamerican Archaeology. New Approaches*, Norman Hammond (ed.), London, Duckworth, págs. 187-215.

FURST, Peter T. [1981]: "Jaguar Baby or Toad Mother: A New Look at an Old Problem In Olmec Iconography", en: *The Olmec and Their Neighbors*, Michael D. Coe, David Grove (orgs.), Elizabeth P. Benson (ed.), Washington, D.C., Trustees For Harvard University, págs. 149-162.

GROVE, David C. [1970]: "The Olmec Paintings of Oxcotitlán Cave, Guerrero, México", en: *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology. Number Six*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, págs. 5-36.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly [1990]: "Relieve del Templo Mayor con Tlaloc Tlaltecuhli y Tlaloc", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-IIIE, v. 61: págs. 15-27.

HEYDEN, Doris [1971 {1969}]: "Comentarios sobre la Coatlicue recuperada durante las excavaciones realizadas para la construcción del metro", *Anales*, Séptima Época, México, v. I: págs. 153-170.

HEYDEN, Doris [1974]: "La diosa madre: Itz'papatl", *Boletín del INAH*, México, época II/octubre- diciembre, págs. 3-14.

HEYDEN, Doris [1975]: "An interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun in *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* [1985 {1965}]: en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Angel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, págs. 21-90. *Historyre du Mexique* [1985 {1965}]: en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Angel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, págs. 90-120.

JOHANSSON, Patrick [1994]: *Voces distantes de los aztecas*, México, Fernández Editores.

- JORALEMON, Peter D. [1971] "A study in Olmec Iconography", en: *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, 7, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- KERR, Justin, WHITE Bruce M. [1996]: *Olmec World. Ritual and Rulership*, Houston, The Art Museum – Princeton University.
- KLEIN, Cecilia [1975]: "Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion", en *Death and Afterlife in Pre-Columbian America, A Conference at Dumbarton Oaks, October 1973*, Elisabeth P. Benson (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, págs. 69-85.
- KLEIN, Cecilia [1988]: "Rethinking Cihuacoatl: Political Imaginery of the Conquered Woman", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, J. Katherynd Josserand, Karen Dakin (eds.), **British Archaeological Reports, Oxford, England**, BAR International Series 402 (i): págs. 237-277.
- LAKOFF, George, JOHNSON Mark [1988 {1980}]: *Metafory w naszym życiu*, tit. orig. *Metaphors we live by*, Tomasz P. Krzeszowski (trad.), Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel [1983 {1961}]: *Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, Laura [1997]: "Temptress, Warrior, Priestess or Witch? Four Faces of Tlazolteotl in the *Laud Codex*", en: *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa, Rodrigo Martínez Baracs (eds.), México, INAH – CONACULTA, v. 2: págs. 179-191. *Leyenda de los Soles* [1975]: en: *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, UNAM-IIH.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo [1995 {1994}]: *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo [1996]: "La cosmovisión mesoamericana", en: *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo, Enrique Nalda (coords.), México, INAH, págs. 471-507.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo [1997]: "Tlaltecuhтли: Señor de la tierra", *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM-IIH, v. 27: págs. 15-40.
- MENDIETA, fray Gerónimo de [1993]: *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Porrúa.
- MIKULSKA, Katarzyna [2001]: "Tlazolteotl, una diosa del maguey". *Anales de Antropo-*

logía, México, UNAM-IIA, v. 35: págs. 91-123.

MIKULSKA, Katarzyna [2003]: *El lenguaje simbólico en las representaciones gráficas de escogidas deidades nahuas*, tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Facultad de Neofilología.

MILBRATH, Susan [1995]: "Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their correlation with the Maya Area", *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM-IIH, v. 25: págs. 45-93.

MILBRATH, Susan [1997]: "Decapitated Lunar Goddess in Aztec Culture", *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, Fall 1997, v. 8 (2): págs. 185-206.

MILLER, Mary, TAUBE Karl [1993]: *Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London, Thames and Hudson.

MOLINA, fray Alonso de [1980]: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Mexico, Ed. Porrúa.

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes [2000]: *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, tesis de doctorado, México, UNAM-FFyL.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente [1996]: *Memoriales. Libro de Oro, MS JGI 31*, Nancy Joe Dyer (edición crítica, introducción, notas y apéndice), México, El Colegio de México.

NICHOLSON, Henry B. [1963]: "An Aztec Stone Image of Fertility Goddess", en *Braesler-Archive. Beitrage zur Volkerkunde*, K. Krieger und G. Koch (ed.), Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, Neue Folge Band XI (1963): págs. 9-30.

NICHOLSON, Henry B. [1971]: "Religion in Pre-Hispanic Central México", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed. gener.), Gordon F. Ekholm, Ignacio Bernal (eds. vol.), Austin, University of Texas Press, v. 10 (1), págs. 395-446.

OCHOA, Lorenzo [1984 {1979}]: *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM.

OCHOA, Lorenzo [1991]: "Tres esculturas postclásicas del Sur de la Huasteca", *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, v. 28: págs. 205-240.

OCHOA, Lorenzo [2000]: "La civilización huasteca", *Arqueología mexicana*, México, v. VIII (43), págs. 58-63.

OCHOA, Lorenzo, GUTIÉRREZ Gerardo [1996-1999]: "Notas en torno a la cosmovisión

- y religión de los huastecos”, *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, v. 33: págs. 91-163.
- PEIRCE, Charles Sanders [1986]: *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Colección de semiología y epistemología.
- POHORILENKO, Anatole [1996]: “Portable Carvings in the Olmec Style”, en *Olmec Art of Ancient Mexico* Elizabeth P. Benson, Beatriz de la Fuente (eds.), Washington, National Gallery of Art, págs. 119-131.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando [1953]; *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Jacinto de la Serna, et al., Francisco del Paso y Troncoso (notas, comentarios, estudio), t. XX, México, Ediciones Fuente Cultural.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de [1950-1982]: *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble (eds.), 12 vols., Santa Fe – New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de [1989 {1988}]: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, J. García Quintana, A. López Austin (introducción, paleografía, glosario y notas), México, CONACULTA.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de [1997]: *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Th. D. Sullivan* (Completed and Revised, with Additions, by) H. B. Nicholson, A. J. O. Anderson, Ch. E. Dibble, E. Quiñones Keber, W. Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press, in Cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid.
- SANDSTROM, Alan R. [1988]: “The Face of Devil: Concepts of Disease and Pollution among Nahua Indians of the Southern Huasteca”, en *Enquêtes sur L’Amérique Moyenne. Mélanges offerts a Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet (ed.), México, INAH – Centre d’Etudes Mexicaines et Centreaméricaines, págs. 357-372.
- SANTONI, Romolo [1998]: “Olmecografía: la delimitazione storico culturale olmeca atravésó il patrimonio iconografico-simbolico”, *Thule. Rivista italiana di studi america-*

nistici, Perugia, v. 4/5: págs. 73-106.

SAPIR, Edward [1978 {1949}]: *Kultura, język, osobowość*, tít. orig. *Culture, language and personality. Selected essays*, Barbara Stanosz, Roman Zimand (trad.), Anna Wierzbicka (introd.), Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

SAPIR, Edward [1984 {1921}]: *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, tít. orig. *Language: An Introduction to Study of Speech*, Margit y Antonio Alatorre (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.

SAPIR, Edward [1992]: *The Collected Works of Edward Sapir: X, Southern Paiute and Ute Linguistics and Ethnography*, Willima Bright (ed.), La Haya, Mouton de Gruyter.

SELER, Eduard [1963]: *Comentarios al Códice Borgia*, tít. orig. *Eine altamexicanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, edición de 1904, Mariana Frenk (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.

SERNA, Jacinto de la [1953]: *Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas*, en *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerias y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de Mexico*, Jacinto de la Serna *et al.*, Francisco del Paso y Troncoso (notas, comentarios y estudio), t. X, México, Ediciones Fuente Cultural.

SIARKIEWICZ, Elżbieta [1982]: *La muerte y su significado ritual en la cultura nahua*, tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Cátedra de Estudios Ibéricos.

SULLIVAN, Thelma [1982]: "Tlazoltéotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central México, A Conference at Dumbarton Oaks, October 1977*, Elizabeth Benson (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, págs. 7-36.

TAUBE, Karl Andreas [1993]: "The Bilimek Pulque Vessel", *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, Spring 1993, v. 4 (1): págs. 1-15. Teotihuacán, Mexico", *American Antiquity*, January 1975, v. 40 (1): págs. 131-147. *Tonalamatl de Aubin* [1938]: *Tonalamatl de Aubin; manuscrito pictórico mexicano que se conserva en la Biblioteca Nacional de Paris*, G. M. Echaniz (ed.), Mexico.

TORQUEMADA, fray Juan de [1986]: *Monarquía Indiana*, Miguel León-Portilla (introd.), México, Editorial Porrúa.

VILLA ROJAS, Alfonso [1995]: *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM-IIA,

Serie Antropológica 38.

WHORF, Benjamin Lee [1941]: “The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language”, en *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, Leslie Spier (ed.), Menasha, Wisconsin: Sapir Memorial Publication Fund., págs. 75-93.

WHORF, Benjamin Lee [1981 {1955}] *Język, myśl i rzeczywistość*, tit. orig. *Language, Thought, and Reality*, Teresa Hołówka (trad.), Adam Schaff (introd.), Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Abreviaturas:

AC – *Anales de Cuauhtitlan*

CF – *Códice Florentino* de Sahagún

FM – *Códice Feyervary-Mayer*

HG – *Historia General* de Sahagún

HM – *Histoyre du Mexique*

HMP – *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*

LS – *Leyenda de los Soles*

MT – *Matrícula de Tributos*

PM – *Primeros Memoriales* de Sahagún

TA – *Códice Tonalamatl de Aubin*

TR – *Códice Telleriano-Remensis*

VR – *Códice Vaticano Ríos*